

Martyna Trzcińska  
-----

## ŚWIAT POZA BOSKĄ KONTROLĄ. JEDNA Z ODPOWIEDZI NA PROBLEM ZŁA NATURALNEGO

### 1. WPROWADZENIE. ZŁO NATURALNE JAKO ISTOTNY PROBLEM

Tematem niniejszego artykułu jest pewna strategia rozwiązywania problemu zła naturalnego. Prezentowany typ teodycei opiera się na twierdzeniu, że zdarzenia zachodzące w świecie fizycznym są (przynajmniej w pewnej mierze) przypadkowe i pozostają poza kontrolą Boga, a w związku z tym Bóg nie jest odpowiedzialny za występowanie dotkliwych dla człowieka zjawisk naturalnych. Warto podkreślić, że zgodnie z tym poglądem Bóg nie powoduje cierpienia, a jedynie je dopuszcza, nie interweniując w bieg wypadków. Dalsza część artykułu wyjaśnia, dlaczego obecność przypadku w świecie ma pozytywne znaczenie.

Strategia ta jest warta przedstawienia, ponieważ znacznie różni się od bardziej tradycyjnych wyjaśnień zła naturalnego oraz w większym stopniu odpowiada wizji miłosiernego, życzliwego człowiekowi Boga (jest koherentna z dobrocią Bożą).

Literatura przedmiotu wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje zła: zło moralne, czyli takie, którego człowiek dokonał intencjonalnie, oraz zło naturalne (zwane też fizycznym), tzn. niespowodowane przez człowieka. Przykładowo Krzysztof Hubaczek pisze: „Jednak w naszym świecie istnieje również zło, którego nie można przypisać wolnym działaniom

istot ludzkich – czyli tzw. zło naturalne (określane również mianem fizycznego)”<sup>1</sup>. Zło naturalne bierze się nie z tego, jak działa człowiek, lecz z tego, jak działa świat. Typowe przykłady zła naturalnego to katastrofy naturalne i choroby. Artykuł nie będzie poruszał problemu zła moralnego, a wyłącznie problem zła naturalnego.

Zło naturalne jest źródłem poważnych teologicznych trudności. Pytanie: „jak Bóg mógł dopuścić tsunami, niepełnosprawność, choroby?” jest najpoważniejszym argumentem, jaki można wysunąć przeciwko stanowisku teistycznemu. Zło moralne nie jest problemem w tak dużym stopniu, jak zło naturalne, gdyż odnośnie do tego pierwszego można udzielić następującej odpowiedzi: „Bóg dopuszcza zło moralne, aby uszanować wolną wolę człowieka”. W przypadku zła naturalnego udzielenie takiej odpowiedzi jest niemożliwe, ponieważ ten, na kogo spada na przykład choroba, nie chce cierpieć – jego los nie był przedmiotem wyboru.

Można zauważyć, że problem zła naturalnego jest szczególnie palący po nowożytności, czyli po tym, gdy nauka odkryła, że światem rządzą stałe prawa przyrody. Człowiek wierzący zwykle staje na stanowisku, że prawa te stworzył Bóg. Jeżeli więc Bóg stworzył prawo, na mocy którego dochodzi do wybuchu wulkanu, to wydaje się, że Bóg jest odpowiedzialny za wybuch wulkanu i związane z tym wydarzeniem śmierć i cierpienie ludzi.

## 2. WCZEŚNIEJSZE STRATEGIE ROZWIĄZYWANIA PROBLEMU

Przed omówieniem koncepcji teodycealnej, która jest właściwym tematem artykułu, warto wspomnieć o trzech innych próbach rozwiązania problemu zła naturalnego.

Po pierwsze zło naturalne bywa postrzegane jako kara lub konsekwencja grzechu. Księga Rodzaju opowiada historię, zgodnie z którą

---

<sup>1</sup> K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010, s. 84.

świat został stworzony jako miejsce idealne z punktu widzenia człowieka – miejsce, w którym nie było cierpienia. Dopiero grzech pierwszych ludzi pociągnął za sobą konsekwencję, jaką było pojawienie się bólu, śmierci i wrogości natury. Jednak odkrycia naukowe falsyfikują tę tezę. Choroby, śmierć, wybuchy wulkanów, trzęsienia ziemi występowały, zanim pojawił się człowiek, nie mogą więc być konsekwencją jego grzechu.

Strategii biblijnej można próbować bronić, mówiąc, że opowieść z Księgi Rodzaju jest tylko metaforą. Postawmy sobie jednak pytanie: jakie miałoby być znaczenie tej metafory? Historia Adama i Ewy, ogrodu i węża, zjedzenia owocu i wygnania z Edenu ukazuje następujące przesłanie: grzech jest przyczyną cierpienia. Problem w tym, że człowiek musi cierpieć bez względu na poziom moralny swojego postępowania. Człowiek pierwotny nie mógł uniknąć bólu czy biologicznej śmierci poprzez niegrzeszenie. Metafora biblijna niesie ze sobą zatem przesłanie fałszywe.

Drugą możliwą odpowiedź proponuje Alvin Plantinga w swojej pracy *Bóg, wolność i zło*. W następującym fragmencie Plantinga pisze, że być może za zło naturalne odpowiadają wolne istoty niebędące ludźmi (prawdopodobnie chodzi o upadłe anioły):

Być może zło naturalne bierze się z wolnego działania osób niebędących ludźmi, i być może nie było w mocy Bożej stworzenie zbioru takich osób, których wolne działania wytworzyłyby większą przewagę dobra nad złem. To znaczy, jest możliwe, że:

(40) Zło naturalne bierze się z wolnych działań osób niebędących ludźmi. Istnieje przewaga dobra nad złem w odniesieniu do działań tych osób i nie było w Bożej mocy stworzenie świata, który zawierałby bardziej pożądaną bilans dobra i zła w odniesieniu do tych działań<sup>2</sup>.

Sformułowane przez Plantingę rozwiązanie – mówiące, że to szatan jest sprawcą trzęsienia ziemi albo zapalenia płuc – wydaje się nietrafione. Jeżeli szatan ma realny wpływ na kształt rzeczywistości, jak to możliwe,

---

<sup>2</sup> A. C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995, s. 92.

że w świecie zostało jakiekolwiek dobro? Jeżeli to szatan decyduje o zdarzeniach w fizycznym świecie, to jesteśmy tylko kukiełkami, którymi rządzi potężna, zła siła.

Trzeciego typu odpowiedzi udzielają John Hick i Richard Swinburne w ramach teodycei zwanej od imienia św. Ireneusza „irenejską”. Teodycei irenejskie (w przeciwieństwie do augustyńskich) nie mówią o przyczynach pojawienia się zła, ale podkreślają, czemu ma ono służyć, i kładą nacisk na konieczność cierpienia w procesie ludzkiego rozwoju. Zdaniem Hicka nie powinniśmy oczekiwać, że świat, który Bóg dla nas stworzył, będzie wygodnym miejscem zaspokajającym nasze egoistyczne potrzeby. Otoczenie, które zaprojektował dla nas Bóg, ma służyć naszemu rozwojowi moralnemu i duchowemu, czyli ma być miejscem tworzenia duszy. Hick wierzy, że cierpienie może rozwijać nas duchowo. Swinburne zaś sądzi, że Bóg dopuszcza zło, ponieważ służy ono większemu dobru:

Zło naturalne jest wedle Swinburne’a w istotny sposób związane z moralnym dobrem. Powiązanie to ma jednak inny charakter, niż to miało miejsce w obronie wolnej woli Plantingi, gdzie zło naturalne stanowiło po prostu skutek zła moralnego, a nie warunek możliwości tego ostatniego<sup>3</sup>.

Dla Swinburne’a większym dobrem, tłumaczącym występowanie zła, jest przede wszystkim regularność praw naturalnych, dzięki której ludzie są w stanie dokonywać wyborów. Zło naturalne pozwala ludziom także wykazywać się odwagą i współczuciem.

Jest to pogląd wątpliwy, ponieważ musiałyby on oznaczać, że dla Boga cel uświęca środki. Doskonalenie duchowe byłoby usprawiedliwieniem zadawania cierpienia, a to jest moralnie niedopuszczalne – nawet dla Boga. Żadna motywacja nie może być wytłumaczeniem dla zadawania cierpienia. Kluczowa jest odpowiedź na pytanie, czy w takiej teodycei Bóg rzeczywiście tylko dopuszcza zło, czy raczej je powoduje, intencjonalnie umieszcza w świecie. Wydaje się, że prawdą jest to drugie; skoro

---

<sup>3</sup> K. Hubaczek, *Bóg a zło...*, s. 159.

Bóg chce osiągnąć „wyższe dobro”, jakim jest ludzki rozwój moralny, a jedynym środkiem do tego celu jest zadawanie człowiekowi cierpienia, to Bóg decyduje się zadawać człowiekowi cierpienie za pomocą naturalnego zła. Taki obraz Boga jest trudny do zaakceptowania.

### 3. ISTOTA OMAWIANEJ KONCEPCJI I JEJ REPREZENTACJI

Zgodnie ze stanowiskiem, na którym koncentruje się niniejszy artykuł, Bóg nie jest sprawcą ludzkiego cierpienia. Bóg nie „zsyła” cierpienia na ludzi – ani żeby ich ukarać, ani żeby ich doskonalić. Zgodnie z tym punktem widzenia istnienie cierpienia nie wynika z tego, że Bóg (lub inna nadprzyrodzona istota) ma wpływ na świat i je w nim „umieszcza”, lecz wręcz przeciwnie: z tego, że Bóg nie kontroluje świata – albo zupełnie, albo tylko częściowo. Bóg stworzył świat, ale nie przesądził o tym, jak będzie on wyglądał. Zachodzące zdarzenia są przypadkowe. Realizuje się jedna z wielu możliwych wersji wydarzeń i Bóg nie ma wpływu na to, która to wersja. Światem nikt ani nic nie rządzi; jest on chaosem<sup>4</sup>.

Jednym z autorów, którzy reprezentują wyżej scharakteryzowany pogląd, jest Gisbert Greshake. Filozof w swojej pracy *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?* poświęca jeden rozdział złu naturalnemu. Jak pisze Greshake, wyjaśnianie tego rodzaju zła grzechem nie jest już współcześnie wystarczające; zamiast tego autor spogląda na istnienie człowieka przez pryzmat biologii ewolucyjnej i skupia się na tym, że człowiek jest „zwieńczeniem” procesu biologicznej ewolucji – wytworzenie człowieka jest jej celem. W związku z tym wolność człowieka musi uobecniać się już na wcześniejszych jej etapach. Tylko żywy proces, w który zaangaż-

---

<sup>4</sup> Trzeba w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że każdy z wymienionych autorów prezentuje nieco inną wersję tego samego poglądu, jednak rdzeń pozostaje ten sam: ograniczenie kontroli Boga nad przypadkowym światem. Kiedy w dalszej części artykułu będę bronić jakiegoś stanowiska lub je interpretować, to przedmiotem obrony lub interpretacji będzie właśnie ten rdzeń, a nie dodatkowe, poboczne twierdzenia.

żowana jest wolność, może ukształtować wolnego człowieka. Greshake pisze:

Należy raczej uznać, że wstępny projekt struktur wolności istniał już w świecie ewolucji przed człowiekiem, a mianowicie właśnie tam, gdzie nie jawi się on jako zdefiniowany czy zdeterminowany, lecz rozwija się swobodnie, igrając z siłami na dających się zaobserwować „placach zabaw”, gdzie to, co przypadkowe, zawsze przerywa to, co konieczne<sup>5</sup>.

Dlatego też ewolucja wymyka się deterministycznym prawom. Przebieg procesów ewolucyjnych nie jest przez Boga z góry zaplanowany, nie jest zdeterminowany; ewolucja „wypróbowuje” różne możliwości. Kosztem tej nieokreśloności jest cierpienie.

Powiedzmy konkretnie: to, że istnieje coś takiego jak rak, choroby wirusowe, poronienia, nieszczęśliwe wypadki, katastrofalne powodzie itp., jest nieodwołalnym następstwem tego, że ewolucja dokonuje się jako wstępny projekt wolności, niezeterminowany, niekonieczny, nieustalony, lecz przebiegający w przypadkowości, w wypróbowywaniu możliwości, tak jak w grze<sup>6</sup>.

Jeżeli Bóg nie kontroluje ewolucji, nie może też kontrolować śmierci i bólu (dotykających nie tylko człowieka, ale również zwierzęta), które ona za sobą pociąga<sup>7</sup>.

Nieco odmienną koncepcję można odnaleźć w pracach chrześcijańskiego duchownego i fizyka Johna C. Polkinghorne’a. Jego zdaniem autonomia świata jest dla Boga tak samo istotna, jak wolność człowieka. Bóg nie chce kierować każdym zdarzeniem, lecz woli, aby świat był niezależnym bytem. Wyposażył go w prawa, które dopuszczają chaos,

---

<sup>5</sup> G. Greshake, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2008, s. 67.

<sup>6</sup> G. Greshake, *Dlaczego Bóg...*, s. 68.

<sup>7</sup> Zob. G. Greshake, *Dlaczego Bóg...*, s. 68.

ponieważ nie chciał sprawować nad przyrodą całkowitej, „dyktatorskiej” kontroli.

Dawny obraz Boga – zegarmistrza czuwającego nad tykającym miarowo wszechświatem – zastąpił obraz Stwórcy, który ponosi odpowiedzialność za świat ewoluujący i otwarty na innowacje, a zarazem niebezpiecznie nieobliczalny w skutkach<sup>8</sup>.

Bóg zgodził się na ograniczenie swojej wszechmocy, ale to wiązało się ryzykiem. Niestety, chaos wiąże się z możliwością wystąpienia cierpienia. Według Polkinghorne’a:

Fakt, że występują w tym świecie różne rodzaje fizycznego zła (trzęsienia ziemi, zniekształcenia spowodowane wadami genetycznymi, choroby), jest przejawem niszczącego działania chaosu, tak jak obecność w nim różnych odmian fizycznego dobra (zdrowia, bytów świadomych, bogactwa świata roślin i zwierząt) jest przejawem porządkującej mocy ładu<sup>9</sup>.

Polkinghorne pisze: „Bóg chce wzrostu tkanki rakowej nie bardziej niż czynu mordercy, lecz dopuszcza oba te zdarzenia”<sup>10</sup>.

Bardzo ciekawy jest przypadek rabina Harolda S. Kushnera. Autor ten w zasadzie przekreśla koncepcję stworzenia *ex nihilo*. Kushner przypuszcza, że zanim Bóg stworzył świat, istniał już chaos, a twórcza praca Boga polegała jedynie na porządkowaniu tego chaosu. Jednak Bóg – wedle słów Kushnera – „nie zdążył ze wszystkim” lub postanowił pozostawić część twórczego wysiłku człowiekowi. Wypadki, choroby, katastrofy zdarzają się, ponieważ Bóg nie jest w stanie nad nimi panować,

---

<sup>8</sup> J. C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 99.

<sup>9</sup> J. C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie...*, s. 98.

<sup>10</sup> J. C. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 125.

wymykają się one jego władzy. Tym samym Bóg nie może już być postrzegany jako wszechmogąca istota. Kushner pisze o dotkliwych dla ludzi wydarzeniach:

Te zdarzenia nie odzwierciedlają zamiarów Boga. Są przypadkowe, a przypadkowość to inna nazwa chaosu w tych zakątkach wszechświata, do których nie dotarło jeszcze twórcze światło Boga<sup>11</sup>.

Kushner ma nadzieję, że:

(...) trzęsienia ziemi i wypadki drogowe, morderstwa i grabieże nie są wolą Boga, ale reprezentują aspekt rzeczywistości niezależny od Bożej woli, który oburza i zasmuca Boga tak samo, jak oburza i zasmuca nas<sup>12</sup>.

Koronnym przykładem jest myśl Hansa Jonasa, który w swoim esej *Idea Boga po Auschwitz* przedstawia mitologiczny obraz relacji między Bogiem a światem. Zgodnie z treścią mitu Jonasa akt stworzenia polegał na tym, że Bóg przyjął postać przypadkowego, czasowego świata – tym samym transcendentny Bóg niejako unicestwił Siebie. Widać tu inspirację kabalistycznym pojęciem *cimcum*, które oznacza właśnie zrobienie miejsca światu, wycofanie się Boga, aby świat mógł istnieć. Wraz z pojawieniem się człowieka w ewoluującej przyrodzie możliwe staje się mówienie o dobru i złu. Według Jonasa Bóg współcierpi ze światem i z człowiekiem, jest „troskającym się Bogiem”, lecz nie jest czarodziejem i nie ingeruje w bieg wypadków. Zdaniem tego autora Bóg nie jest wszechmocny, a wszechmoc jest pojęciem wewnętrznym sprzecznym.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że sam Jonas większą wagę przywiązuje do zła moralnego niż do zła naturalnego.

---

<sup>11</sup> J. C. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność...*, s. 61.

<sup>12</sup> J. C. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność...*, s. 63.



Judaistyczna teologia musi się dziś zmagać z faktycznym istnieniem i powodzeniem zamierzonego zła, w znacznie większym stopniu z nim niż z plagami ślepej przyczynowości przyrodniczej – z wydarzeniem Auschwitz, a nie z trzęsieniem ziemi w Lizbonie<sup>13</sup>.

Jednakże mit Jonasa może znaleźć zastosowanie również do wytłumaczenia przypadków zła naturalnego.

## 5. KREATYWNOŚĆ CZŁOWIEKA I JEJ METAFORY

Dlaczego zapisanie w świecie przypadkowości i chaosu było dla Boga tak istotne, że zgodził się na ograniczenie swojej kontroli, co z kolei skutkowało niemożnością zapobieżenia cierpieniu? Możliwe jest następujące wyjaśnienie. Zwykle podstawowym dobrem, w którym myśliciele upatrują racji dopuszczenia zła, jest wolność. Można jednak mówić o pojęciu znacznie szerszym niż wolność. Autonomia chaotycznego świata jest warunkiem koniecznym pewnej innej istotnej własności, jaką mają ludzie: kreatywności. Wolność oznacza wybór między zaoferowanymi możliwościami, natomiast kreatywność to samodzielne określanie swoich możliwości. Kreatywność, w tym rozumieniu, jest zdolnością do organizowania własnego otoczenia i samego siebie według wymyślonego przez siebie planu; jest wcielaniem w życie samodzielnie zaplanowanych struktur. Kreatywność to kształtowanie swojego otoczenia w sposób, który nie został dla nas zaprojektowany, lecz sami ten projekt stworzyliśmy. Żeby można było mówić o kreatywności, po pierwsze musimy być wolni (wolność jest warunkiem koniecznym kreatywności, ale kreatywność przekracza pojęcie wolności), a po drugie inne osoby nie mogą mieć pełnej kontroli nad naszym otoczeniem – musi być ono na tyle plastyczne, byśmy byli w stanie odcisnąć na nim nasze piętno. Bóg nie chce być wyłącznym Stwórcą, lecz woli, byśmy stwarzali świat

---

<sup>13</sup> H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 44.

razem z Nim. Dlatego właśnie rezygnuje On z kontroli nad światem – żebyśmy mogli być autorami własnego przeznaczenia.

Sytuacja człowieka w świecie niekontrolowanym przez Boga jawi się całkowicie inaczej niż jego sytuacja w wypadku, gdyby Bóg miał całkowitą kontrolę nad przyrodą. Także obraz Boga w obu przypadkach jest całkowicie inny. Można opisać tę różnicę za pomocą kilku metafor. Pierwsza metafora to odgrywanie sztuki na scenie. Bóg nie decyduje o tym, jak ustawić dla nas scenografię. Zostawia ją w stanie chaosu z oczekiwaniem, że sami ją sobie „ustawimy”. Nie jest On reżyserem dyktatorem – wycofuje się ze Swojej funkcji i pozostawia aktorom stworzenie całej sztuki.

Druga metafora ma swoje źródło w fakcie, że od czasów nowożytnych postrzegamy świat jako maszynę, która działa według określonych reguł. Tymczasem Bóg nie jest mechanikiem, a raczej ogrodnikiem, który zasiał w glebie ziarno. Z ziarna wyrasta drzewo, ale Bóg nie kontroluje sposobu jego wzrostu, nie ma wpływu na to, w którą stronę wyrośnie dana gałąź.

Trzecia metafora odwołuje się do widoku dziecka uczącego się chodzić. Jeżeli chcemy, żeby dziecko nauczyło się chodzić, musimy się zgodzić na to, że będzie się potykać i przewracać. Bóg pozwala człowiekowi – i światu przyrody – „potykać się”, czyli popełniać błędy, iść w złym kierunku, powracać do punktu wyjścia, szukać drogi. Nie jest nadopiekuńczy, ufa naszym możliwościom. Pamiętać jednak należy, że nikt nie będzie podstawiał nogi własnemu dziecku. Metafora potykającego się dziecka dobrze pokazuje różnicę między omawianą tutaj koncepcją a teodyceą Hicka i Swinburne’a.

## 6. MOŻLIWE ZARZUTY

Pod adresem tej teodycei można wysunąć kilka zarzutów. W każdym przypadku istnieją też kontrargumenty w jej obronie.

Możliwe do wysunięcia zarzuty opierają się przede wszystkim na (rzekomej) sprzeczności pomiędzy przypadkowym charakterem

zdarzeń a tradycyjnie przypisywanymi Bogu atrybutami, takimi jak wszechmoc i wszechwiedza. Tymczasem występowanie przypadku w świecie nie wchodzi w sprzeczność z tymi atrybutami. „Jeżeli Bóg jest wszechmogący, jak można mówić, że nie decyduje o tym, co się dzieje?” – zapyta przeciwnik omawianego poglądu. Tym samym wszechmoc zostałaby utożsamiona z totalną kontrolą, a ograniczenie kontroli z ograniczeniem wszechmocy. Zgodnie z milczącym założeniem tego zarzutu wszechmoc wymaga, aby istota wszechmocna decydowała o każdym zdarzeniu, aby miała na każde zdarzenie bezpośredni wpływ. Zauważmy jednak, że wszechmoc jest pewną zdolnością – to, że Bóg jest wszechmogący, nie oznacza, że czyni wszystko, co jest możliwe do uczynienia, tylko że *m o ż e u c z y n i ć* wszystko, co jest możliwe do uczynienia. Bóg mógłby decydować o wszystkim, gdyby chciał – ale nie chce, ponieważ tym, co się dla Niego liczy, nie jest władza, ale miłość i wynikający z miłości szacunek do ludzkiej kreatywności.

Bardziej subtelny jest problem wszechwiedzy. Można go sformułować następująco: „Skoro przypadkowe zdarzenia są nieprzewidywalne, to istnienie przypadku przekreśla wszechwiedzę Boga, a jeżeli Bóg jest wszechwiedzący, to zdarzenia nie są już przypadkowe”. Nieporozumienie bierze się z tego, jak rozumiemy pojęcie „przypadku”<sup>14</sup>. W niniejszym artykule to pojęcie rozumiane jest w następujący sposób: przypadkowe są zdarzenia, którymi nikt nie kieruje. „Nikt” oznacza tutaj między innymi to, że zdarzeniami nie kieruje Bóg. Natomiast w powyższym zarzucie rozumie się przypadek inaczej: przypadkowe są zdarzenia, których nie można przewidzieć. Dla zrozumienia tej różnicy wyobraźmy sobie, że Bóg rzuca kością. Czy rzeczywiście nie można mówić o żadnej przypadkowości, jeżeli Bóg z góry wie, jaki wynik wypadnie? Bóg przecież nie powoduje, że wypadnie określona liczba oczek – On jedynie ma wiedzę, jaka to będzie liczba.

---

<sup>14</sup> Obszerne wyjaśnienia dotyczące możliwych znaczeń słowa „przypadek” można znaleźć w książce: D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków–Poznań 2014, s. 363–393.

Podobnie na wieloznaczności słowa „przypadek” opiera się kolejny zarzut, jaki można postawić. Polega on na wskazaniu, że gdy mówimy o chaosie i przypadkowości świata, nie mamy racji. Świat rządzi się stałymi, deterministycznymi prawami, a zatem nie ma w nim miejsca na przypadek. „Przypadek” w tym zarzucie rozumie się jako brak przyczyn: zdarzenie przypadkowe to takie, które nie ma żadnej przyczyny. Tymczasem w artykule nie utrzymywano, że zdarzenia nie mają przyczyn, tylko że Bóg nie jest przyczyną poszczególnych zdarzeń. Nie czynimy przy tym żadnych założeń dotyczących działania praw przyrody. Być może rzeczywiście działają one w sposób deterministyczny, lecz wtedy może być tak, że natura deterministycznych praw jest także przypadkowa; to znaczy, że nawet jeśli prawa te przesądzają jednoznacznie, co się wydarzy, to one same mogłyby być inne; zostały przez Boga „wylosowane”.

Wreszcie można postawić sobie pytanie, czy przedstawiona koncepcja czymkolwiek różni się od teodycei irenejskich. Przecież w obu przypadkach mówimy o tym, że Bóg dopuszcza cierpienie, aby pozostawić człowieka z pewnym powołaniem. Teodycee irenejskie w niewystarczającym stopniu zwracają uwagę na to, że Bóg nie zsyła cierpienia; umożliwia cierpienie, ale o nim nie decyduje. W świecie teodycei irenejskich człowiek potrzebuje cierpienia do tego, by się rozwijać i stawać się moralnie lepszym; Bóg zatem tworzy dla człowieka świat pełen cierpienia. Według omawianej w artykule koncepcji Bóg powoduje zaś jedynie to, że świat istnieje, ale nie decyduje o tym, jak świat wygląda. Człowiek nie jest podporządkowany żadnym Bożym celom, a świat został stworzony po to, aby człowiek mógł samodzielnie odnaleźć w nim swój cel i sens.

Powstaje pytanie, jak Bóg mógł mieć pewność, że w przypadkowym wszechświecie dojdzie do powstania gatunku ludzkiego. Można postawić hipotezę, że świat jest na tyle przypadkowy, by umożliwiać wolność i kreatywność człowieka, ale nie aż tak przypadkowy, by gatunek ludzki nigdy się nie narodził. Inaczej mówiąc, powstanie naszego gatunku (istot wolnych i kreatywnych) wymagało dokładnie takiej proporcji między porządkiem a chaosem, jaka rzeczywiście jest obecna w świecie.

## 7. PODSUMOWANIE

Przedstawiona w artykule koncepcja teodycealna może być oceniona nie tylko z punktu widzenia intelektu, ale też pod względem zgodności z emocjonalnymi potrzebami człowieka. Ludzie dość często podchodzą do kwestii religijno-filozoficznych w ten właśnie sposób – na przykład kiedy decydują o tym, czy wierzyć w Boga, w gruncie rzeczy odpowiadają na pytanie: „Czy opłaca mi się wierzyć w Boga? Czy dzięki tej wierze będę czuć się lepiej – lepiej odnajdować się w świecie?”.

Nawet jeśli oczekivalibyśmy po dobrym ojcu, że pomoże nam, kiedy będziemy tego potrzebować – oczekujemy tego będąc dziećmi – to mądry ojciec może nam tej pomocy odmówić. Bóg ma szacunek do naszej niezależności i sprawczości, którą współcześnie tak sobie cenimy. Nie manipuluje naszym otoczeniem, tak jak my manipulujemy przedmiotami. Bóg nam nie pomaga, ponieważ jest przekonany, że sobie poradzimy.

Jest to bardziej zgodne z dobrocią Boga, który nas kocha i który się o nas troszczy, niż poglądy opisane w punkcie drugim. Jak pisze brat Roger z Taizé:

Bóg nie może dawać niczego innego, jak tylko miłość, i nigdy nie zsyła cierpienia. Bóg nie jest twórcą zła, nie chce ani udręki człowieka, ani wojen, ani klęsk żywiołowych, ani tragicznych wypadków<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Brat Roger z Taizé, *Bóg może tylko kochać*, tłum. M. Prussak, Warszawa 2006, s. 89.

## THE WORLD OUT OF GOD'S CONTROL. ONE OF ANSWERS TO THE PROBLEM OF NATURAL EVIL

### SUMMARY

The article concerns one of the possible solutions of the problem of natural evil. This solution is based on an assumption that there is fortuity and chaos in the world, *i.e.* God has no total control over the world. Statements of this kind may be found in the works of following authors: Harold S. Kushner, John C. Polkinghorne, Gisbert Greshake. The article contains an interpretation saying that the absence of God's control serves human creativity. Possible objections towards this concept are analyzed.

### KEYWORDS

natural evil, fortuity, chaos, theodicy, God, creativity

### BIBLIOGRAFIA

- Brat Roger z Taizé, *Bóg może tylko kochać*, tłum. M. Prussak, Warszawa 2006.
- Greshake G., *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2008.
- Hubaczek K., *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003.
- Kushner H. S., *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 1994.
- Łukasiewicz D., *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków–Poznań 2014.
- Plantinga A. C., *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995.
- Polkinghorne J. C., *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008.
- Polkinghorne J. C., *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008.